

VOCACION ETICA DE LA SOCIOLOGIA

I.—¿QUE ES LA ETICA? ETICA Y CIENCIAS DE LA CULTURA O CIENCIAS DEL ESPIRITU

La ética es Ciencia práctica, porque tiene por objeto los actos humanos. Ella no estudia las formas abstractas que existen en la naturaleza, sino las que existen por causa del hombre.

Aunque la ética no puede reducirse a un catálogo de normas reguladoras de la acción concreta, ella es, no obstante, normativa, por cuanto la verdad se establece en ella en relación con el fin esencial humano, al cual deben conducir los actos humanos. El orden al fin es, de este modo, la norma fundamental, que la recta razón humana expresa, como norma subjetiva que es de moralidad.

Pero importa hacer notar que la ética no está desligada del mundo de la metafísica. «Desde Kant, toda la Filosofía moderna viene sosteniendo la separación entre el mundo de la metafísica y el mundo de la moral, entre el plano especulativo y el práctico, entre el ser y el deber ser, entre la realidad y el valor... (1).

Y la verdad es que el problema moral no es sino el episodio más sobresaliente de un problema metafísico mucho más amplio: el del movimiento natural de la creatura hacia la plenitud ontológica de su forma o esencia. No es sino una escena, la central, de todo el drama de la realidad.

Ahora bien, el movimiento del hombre hacia la plenitud de su forma es singular, distinto, esencialmente, del movimiento de los seres inferiores a él en la escala ontológica: va a la plenitud de su forma por actos libres, y persiguiendo un fin, que por haber sido el fin intentado por Dios al crear su naturaleza, es la causa determinante de

(1) N. O. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Buenos Aires, 1941, p. 19.

dicha naturaleza ; y, a su vez, la naturaleza expresa y esclarece dicho fin, que ella esencialmente implica.

«Hay orden moral cuando el hombre busca acabarse, completarse, realizar plenamente la idea de hombre. Si en él no hubiera más que una forma, como en todos los demás seres, a ella se consagraría, necesaria y fatalmente. Pero su razón es inmaterial y, por ello, además de su propia forma, aquélla que le da simplemente el ser, puede recibir otras muchas formas... El orden no se le impone, sino que se le propone. Es una invitación que le hace la naturaleza, pero que él ha de interpretar y robustecer» (2).

La libertad es el fundamento de la moralidad ; la libertad no es un mundo separado de la naturaleza ; por el contrario, está enraizada en la naturaleza.

La libertad se impone como un hecho incontestable. Cada vez más se admite la existencia en toda persona humana de algo autónomo e imponderable, completamente incalculable e imprevisible, que podemos llamar, con Alfred Adler, la respuesta o réplica frente a todos los datos e imposiciones (3), si bien es también igualmente verdad que se impone con evidencia la existencia de múltiples limitaciones y circunstancias que condicionan al hombre a la hora de las decisiones. La voluntad, aun la más potente e irrefrenada, puede topar con el coto, no sólo de los factores externos, sino también de los factores internos de nuestro ser físico y fisiológico.

Los factores externos pueden ejercer una influencia mayor o menor sobre las decisiones libres de la voluntad, según los diversos ambientes. En el mundo moderno la mecanización de los procesos productivos y de la vida misma, la propaganda avasalladora, los *slogan* y programas standardizados de convivencia, tienden a crear un nivel uniforme en las decisiones y en el comportamiento de todos los hombres, disminuyendo de este modo la autonomía y originalidad de la persona.

Pero todo esto no hiere la libertad en su esencia ; únicamente la condiciona, la tamiza y la traza un cauce. De este modo las posibilidades, entre las que el hombre elige libremente, son limitadas a las circunstancias en las que se mueve su vida. «La vida va haciendo un

(2) J. M. GALLEGOS ROCAFULL : *El orden social según la doctrina de Santo Tomás*. Madrid, 1935, p. 36.

(3) F. OLIVER FRACHFELD : *El libre albedrío como problema sociológico*. En *Revista Internacional de Sociología*, n.º 21, enero-marzo 1948.

cauce dentro de una cuenca inexorable. Vida es a la vez fatalidad y libertad, es ser libre dentro del hueco de una fatalidad dada» (4).

Libertad absoluta, es decir, facultad de elección entre posibilidades infinitas, sólo compete a Dios. Las criaturas siempre tienen posibilidades limitadas, por lo mismo que son finitas. Si su vida está limitada a un tiempo y a unas circunstancias especiales y ambientales, dentro de éstas, y no de otras, habrá de desarrollarse su vida. La cuenca inexorable por donde ha de discurrir el cauce de nuestra vida son las circunstancias de lugar, tiempo, ambiente íntimo y ambiente social más amplio, en que se desenvuelve nuestra vida. Pero dentro de esta cuenca, es decir, de unos límites dados, somos libres. Y esta libertad, dato fundamental de nuestro ser, es suficiente para hacer que nuestra vida se erija a indefinida altura con relación a los seres inferiores, al hacernos capaces de vida moral.

Porque si somos libres, elegimos. Ahora bien, toda elección supone *preferencia*. Y toda preferencia supone *valoración*. Para preferir una determinación a otra sometemos las dos a una escala de valores. ¿Y qué es el valor? Valor es aquello que la inteligencia juzga como *bueno*, como apetecible, como digno de ser deseado. Valor se identifica con el *bien* (*bonum est quod omnia appetunt*). El bien humano, es decir, el bien capaz de ser objeto de apetencia de la voluntad, como facultad superior (que no excluye los bienes sensibles, pero que tampoco se limita a ellos). Pero, por otra parte, tenemos que el bien, en cuanto objeto de apetencia, tiene razón de *fin*. El valor es el fin del dinamismo de la voluntad. Henos aquí ya metidos de lleno en el terreno de la *intencionalidad* de la actividad espiritual del hombre. Henos aquí sumergidos en la realidad de la vida moral o ética.

«La estructura de la vida humana es estimativa. Es decir, que si suprimiéramos la capacidad de estimar (valorar, preferir y elegir), desaparecería la vida humana; ésta no sería posible ni pensable... Sería pura suspensión» (5).

Estas palabras del conocido sociólogo y filósofo español, residente en Méjico, coinciden plenamente con la tesis clásica de que todo acto humano se realiza por un fin. El fin es el motor imprescindible de la actividad humana. Sin una finalidad, la vida humana se paraliza; ni un solo movimiento consciente se produce si falta el fin. «Omnes

(4) LUIS RECASENS SICHES: *Vida humana, Sociedad y Derecho. Fundamentación de la Filosofía del Derecho*. México, 1952, p. 60.

(5) LUIS RECASENS SICHES, o. c., p. 63 y ss.

acciones humanae sunt propter aliquem finem sibi a propria hominis ratione praestitutum»—escribe el P. Ramírez en el célebre comentario a las primeras cuestiones de la I-II (*De hominis beatitudine*, vol. I, pág. 175). Y prueba la afirmación con el siguiente argumento, entre otros: «Ex interna experientia uniuscujusque: experimur enim, quando libere et cum pleno dominio agimus, nos ponere acciones nostras *conscio modo*, scilicet cognoscendo *quod* agimus, et *quid* agimus, et *propter quid* agimus, et percipiendo nos habere potestatem agendi vel non agendi, agendi hoc vel illud, agendi sic vel aliter, agendi propter hoc vel propter illud. Et sentimus nos habere ex propriis cognitionem hanc et hanc potestatem assignandi nobismetipsis exercitium actionis et objectum ejus, quod semper est aliquid bonum reale vel apparens, nempe aliquis finis. Unde et vulgo agere humano modo dicitur agere secundum ordinem, hoc est secundum iudicium et directionem rationis, agere scienter et prudenter, agere ex praemeditatione seu ex deliberatione, quasi ponderando motiva agendi vel non agendi. Et propter hoc homo «non est solum causa sui ipsius in movendo, sed etiam in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo» (*De Ver.*, 24, 1 In Fine Corp.).

Qua de causa, acciones humanae sunt nobis *imputabiles* quasi auctoribus, qui et earum sumus *responsabiles*, quatenus rationem reddere possumus interroganti cur eas possuerimus; tunc enim «actus imputantur agenti, quando est in *potestate* ipsius, ita quod habeat dominium sui actus».

«El sujeto humano es permeable a la llamada ideal del mundo de los valores; es capaz de concebir ideales de conducta, de proponerse por su cuenta y riesgo finalidades... El hombre es, en definitiva, ciudadano de dos mundos por así decirlo, del mundo de la naturaleza y del mundo de los valores y fines, y tiende un puente entre ambos. Al tomar decisiones obra como un ciudadano del mundo de los valores y de los fines; e irrumpe, como nueva causa, en el mundo de la naturaleza» (6).

Si las finalidades inmediatas que mueven su conducta concuerdan con los fines esenciales auténticos que la razón señala, el hombre es bueno; si dichas finalidades son contrarias a los fines señalados por la recta razón, el hombre es malo. Pero jamás sus actos conscientes podrán permanecer en el terreno de la indiferencia, de modo que su vida

(6) LUIS RECASENS SICHES, o. c., pp. 86-87.

fuera amorfa, sin más significación que el movimiento de los seres irracionales. Todo en el hombre es moral; todo en él va señalado por el hábito de la llamada del espíritu. Merece recordarse, a este respecto, la doctrina de Santo Tomás, según la cual no pueden existir de hecho actos humanos (conscientes) moralmente indiferentes. Existe, en abstracto, el acto moralmente indiferente, pero no pasa de ser una noción, ya que, en concreto, todo acto o es simplemente un «actus hominis» o, siendo un «actus humanus», es necesariamente bueno o malo, porque necesariamente está orientado a finalidades, que son conforme o disconformes con el fin auténticamente humano de la vida. No es nuestro propósito declarar aquí cuál sea el fin esencial al que está ordenada la vida humana y cuál la regla subjetiva que establece el bien y el mal, según que los actos humanos se conformen o no a ella. Esto desborda los intentos de nuestro trabajo. Únicamente nos interesaba declarar cuál sea el significado ético de la vida humana y cuáles las características de la ética, con el fin de declarar en puntos sucesivos el carácter ético de lo social; y, por consiguiente el encuadramiento de la sociología en la filosofía moral.

Después de lo dicho se comprende que la ética pueda ser definida como ciencia de la actividad humana en cuanto que, por ser libre, está necesariamente orientada a fines o valores, los cuales, a su vez, pueden ser rectos (en conformidad con la recta razón) o equivocados.

El objeto material próximo de la ética es el hombre en cuanto tal, es decir, en cuanto agente con voluntad deliberada: «in praedicatione philosophica (in Philosophia Morali) ipse homo ut homo, hoc est, ut agens ex voluntate deliberata, est primum et principale subjectum praedicationis formalis eticae» (7).

El objeto material remoto de la ética es todo aquello que condiciona el acto humano libre, modificando la voluntad humana como objeto (fin) o como agente (quoad specificationem sive quoad exercitium).

La amplitud de la ética es grande. Nos interesa hacer resaltar aquí este carácter de amplitud de la filosofía moral, porque con frecuencia se encuentran juicios equivocados sobre el particular. Gran parte de pensadores católicos creen que la ética es una especie de código natural, o catálogo de reglas, que señalan en cada caso particular lo que es bueno y lo que es malo. De este modo únicamente serían tratados de ética la cartilla de consejos que un padre dicta a su hijo, o las normas

(7) SANTIAGO M. RAMIREZ: *De hominis beatitudine. Tractatus Theologicus*. Salmanticae, 1942, Vol. I, p. 47.

de corrección y moralidad que el ministro religioso o la autoridad cívica predicán. Naturalmente, con un tal concepto de lo que es la filosofía moral, a la hora de fallar cuestiones como la de saber si la sociología pertenece a la ética, se inclinan por la negativa.

Todo el ámbito de la realidad creada por el hombre (en el dominio de lo agible, según se ha explicado), en tanto que creada persiguiendo fines, es decir, en función de valores, incluido todo aquello que favorece esta orientación finalista y todo lo que la estorba, las múltiples presiones que dentro del hombre mismo o en el mundo ambiental condicionan su actividad, debilitando la voluntad y arrastrándola en el torrente de fuerzas inconscientes, todo ello integra el vasto panorama de la filosofía moral o ética.

Una constatación casi intuitiva de tal amplitud del objeto material remoto de la ética puede proporcionársela el lector echando una ojeada al panorama de la Suma Teológica de Santo Tomás. La Moral abarca la Prima Secundae y la Secunda Secundae, es decir, más de la mitad de la Suma Teológica. Aunque en la Suma se estudian las cosas teológicamente, es decir, a la luz de la Revelación, esta comparación nos vale, porque *materialmente*, el campo de la filosofía moral y de la teología moral coinciden en casi todas sus partes (y decimos «casi» porque hay realidades estrictamente sobrenaturales estudiadas por la teología moral que no son objeto de la filosofía: la gracia...). Pues bien, el panorama de la parte moral de la Suma es vastísimo; en él entran las pasiones, las realidades sociales y tantos sectores más de la realidad humana.

Alguien podrá objetar que se trata de una amplitud material y que el objeto *formal*, que es lo que traza los límites y define una ciencia, circunscribe la consideración del vasto aspecto que ofrece el objeto material de la ética.

Pero también el objeto formal tiene una gran amplitud. En efecto, el aspecto bajo el cual se consideran las realidades que constituyen el objeto material, y que hemos enumerado, es la conformidad o disconformidad con el fin último del hombre (o con la recta razón que señala el rumbo hacia tal fin): es la moralidad, que un autor conocido como Gredt define como «mensurabilitas seu ordinabilitas actuum humanorum a regula morum» (8).

Ahora bien, la moralidad tiene también una gran amplitud, lo mismo que la voluntariedad de los actos humanos, que no se mantiene en

(8) *Elementa Philosophiae*, Vol. II, p. 297.

un punto indivisible, sino que, por el contrario, se dice de modo análogo de diversas realidades: de los actos elícitos de la voluntad, de los actos *politice* imperados, de los *despotice* imperados. «Moralitas—escribe el P. Ramírez—sicut et voluntarietas non stat in aliquo indivisibili, sed latitudinem magnam habet, et dicitur de diversis actibus diversimode, hoc est, secundum prius et posterius seu analogice; nam bonitas et malitia, sicut veritas et falsitas, et entitas et nihilum, analogica sunt. Primo ergo et principaliter moralitas et voluntarietas dicuntur de actibus formaliter seu intrinsece voluntariis, qui scilicet voluntarii sunt et quoad exercitium et quoad specificationem, quibus ideo convenit moralitas formalis seu intrinseca, et isti sunt actus interiores seu elíciti voluntatis, maxime actus voluntatis circa ipsum finem directe; secundario vero et per participationem dicuntur de actibus voluntariis quoad exercitium tantum et non quoad specificationem ut sunt actus imperati a voluntate et elíciti ab aliis potentiis, quibus convenit voluntarietas et moralitas virtualis tantum. Inter quos tamem est differentia; nam quaedam potentiae ut ratio et appetitus sensitivus, imperantur *politice* seu libere, et ideo actus earum participant moralitatem virtualiter intrinsece; aliae vero ut sensus externi et membra corporis, imperantur *despotice*, atque ideo earum actus solum participant moralitatem virtualiter *extrinsece*, seu mere denominative» (9).

La ética, como contrapuesta a las ciencias de la naturaleza.

La ética no está incluida entre las ciencias de la naturaleza. No pocos autores modernos señalaron la existencia de ciencias contrapuestas a las ciencias de la naturaleza. La naturaleza es lo que tiene ser en sí, y las ciencias que la estudian serían ciencias de la *explicación*, por contraposición a las que estudian la actuación del hombre, que no serían ciencias de la *explicación*, sino ciencias de la *comprensión*. En efecto, los actos humanos conscientes y los productos del hombre tienen un *sentido* espiritual. Se llegará a un conocimiento de ellos tanto más perfectos cuanto más se comprende el *sentido* de dichos actos.

Fué Dilthey el gran teorizador de lo que él llamó las ciencias del espíritu, por contraposición a las ciencias de la naturaleza (10). Para Dilthey las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu no se dife-

(9) S. M. RAMÍREZ: *De hominis beatitudine*, Vol. I, p. 55.

(10) Vase el volumen I de los *Gesammelte Schriften*, 12 volúmenes publicados a partir de 1913. Trad. esp. del Fondo de Cultura Económica, 8 vol.

rencian solamente por razón del método distinto con que proceden unas y otras, sino también porque tienen objetos distintos. Nosotros, dice Dilthey, explicamos la naturaleza y *comprendemos* la vida del alma («die Natur erklären wir, das seelenleben verstehen wir»). Rickert distingue la naturaleza, que es lo conocido y desarrollado en sí; y la *cultura*, o sea lo nacido y cultivado por el hombre *según valores*, y a lo que puede atribuirse una significación (11).

Con nombres diversos muchos autores modernos se refieren a las ciencias del espíritu, contrapuestas a las ciencias de la naturaleza: ciencias de la cultura, ciencias morales, ciencias de lo humano, ciencias de la conducta, ciencias normativas, ciencias de los valores, ciencias éticas, ciencias psicológicas, ciencias lógicas, ciencias de fines, etc.

En todos estos nombres se apunta al contenido ético. En realidad, todos estos nombres no hacen más que apuntar a un aspecto parcial de la ética. Para nosotros, el campo, que por tales autores se adscribe a las ciencias de la cultura, etc., es el campo de la ética, en el sentido que hemos explicado en páginas anteriores. En efecto, todas aquellas ciencias tratan de enfrentarse con esta realidad singular: el hombre como ser racional, que actúa libremente y guiado por un ideal, es decir, persiguiendo fines o, lo que es lo mismo, actuando en función de valores y plasmando en el mundo exterior la impronta de su espíritu a través de múltiples creaciones.

Aparte de la actividad humana en su ser dinámico, existe la vida humana objetivada, es decir, los productos culturales del hombre: un código de normas, una obra de arte, las instituciones políticas, económicas y sociales... Todo ello es preciso que sea reducido a la actividad humana. Pertenece a lo que hemos llamado los productos del *agere* y del *facere* humanos. Es decir, las instituciones políticas, económicas, sociales... son, a la vez, un producto técnico y ético del hombre. Son los humanos *haceres* realizados ya, que perduran como formas de vida: Son realidades humanas porque tienen un *sentido*, y porque la misma materia de que están compuestos es realidad humana (en esto hay una diferencia fundamental entre las formas objetivadas de vida social, como las instituciones políticas, económicas, etc., y los productos artísticos, que son autónomos, aunque no independientes de la moral). Pero unas y otras formas de ser son realidades humanas, tienen un *sentido* y solamente con la *comprensión* de este sentido pueden ser plenamente co-

(11) HANS RICKERT: *Ciencia Natural y Ciencia Cultural*. Madrid, 1946.

nocidas. El método empleado no puede ser, en modo alguno, un método *explicativo* al modo del empleado en las ciencias de la naturaleza, sino un método *interpretativo de sentidos*.

En realidad, la vida humana objetivada se reduce a actos vitales conscientes de quienes la crearon y la reviven. «La filosofía contemporánea plantea el problema de la cultura como un sector de la actividad personal realizada en función de valores y objetivada en la realidad sensible... constituyendo un dominio autónomo fuera de la ética (12).

El ente cultura es, en realidad, aquel ser de la naturaleza en que se ha incrustado o encarnado «el espíritu objetivo en función de valores. Un ente sensible cualquiera que el hombre toma para lograr un fin determinado, es ya un ente cultural» (13).

En realidad, de verdad, el ente de cultura es esencialmente personal. De la persona nace y a la persona se dirige. Las formaciones culturales integran el mundo específicamente humano. Por una parte tenemos los valores o los fines que la persona capta, y por otra las realizaciones concretas con las que intenta aprisionar o realizar tales valores. Estamos de lleno en el dominio de la ética.

Y ni que decir tiene que el mundo de la cultura no puede restringirse a las realizaciones o encarnaciones externas del espíritu (instituciones sociales, obras de arte, etc.). En grado más eminente pertenece al dominio cultural el perfeccionamiento íntimo del hombre. La actividad ética (el *agere*) es lo más selecto de la cultura. Como que las formas objetivas de vida humana son culturales por lo mismo que representan cristalizaciones de *haceres humanos*.

Las ciencias de la cultura son, por tanto, ética.

En el apartado siguiente veremos si la sociología debe ser situada también dentro de la ética, entendida en el sentido explicado en páginas anteriores.

II.—LA FILOSOFIA SOCIAL, COMO PARTE DE LA ETICA.

CARACTER ETICO DE LO SOCIAL

En los apartados anteriores veíamos el sector de la realidad que estudia la ética y el punto de vista bajo el cual lo estudia.

Entramos ahora en el punto central del artículo, en el que debemos hacer ver que lo social es un apartado dentro del sector de la ética, y

(12) N. O. DERISI: *Los Fundamentos...*, p. 234.

(13) N. O. DERISI, o. c., p. 235.

que la filosofía social estudia su objeto bajo un punto de vista ético.

Desarrollaremos nuestra prueba en dos etapas: en la primera haremos ver que lo social es ético, es decir, que el objeto material de la sociología es un sector del objeto material de la ética. En la segunda veremos que el punto de vista bajo el cual la filosofía estudia lo social es *primordialmente* ético. Y decimos primordialmente, y no exclusivamente, porque en lo social hay aspectos no éticos que son estudiados por otras ciencias. Es el campo de la psicología social y los aspectos técnicos de lo social a lo que dedicaremos sendos apartados.

1.º Lo social, como realidad moral.

Es de advertir que la tesis naturalista está superada en gran parte, por lo cual ya no es corriente la opinión que identifica el mundo de la naturaleza y el mundo de lo social. Son órdenes distintos. Ahora bien, según la opinión vigente en los sociólogos de signo positivista, lo social es una realidad absoluta y no relativa, es algo objetivamente hipostasiado. Lo social es algo irracional y, consiguientemente, ni es libre ni estrictamente humano. Por tanto, aun suponiendo que el orden de lo social sea distinto del orden estrictamente físico, uno y otro habrán de ser estudiados con métodos semejantes. De ahí que Durkheim afirmara la necesidad de estudiar los fenómenos sociales en sí mismos, desligados de los sujetos conscientes que los viven; es preciso estudiarlos, decía él, como cosas exteriores, pues con este carácter se presentan a nuestra consideración (14).

De esta forma los sociólogos de signo positivista preconizan un método de constatación e investigación de lo social, en todo semejante al método usado en las ciencias naturales. La sociología no tendrá, por tanto, carácter moral ni formaría parte de la ética. En esta línea puede ser citado un conocido autor, Cuvilier, el cual niega que el hombre sea consciente de los móviles que le impulsan en la convivencia. El hombre no es libre en su vida social, afirma Cuvilier, y, por tanto, resulta totalmente artificial considerar la sociología como ciencia del espíritu, distinta de las ciencias de la naturaleza.

Esta tesis está íntimamente ligada a las concepciones organicistas de la sociedad. Tales concepciones fueron favorecidas por los nacionalismos exagerados, que tenían interés en presentar al Estado como una especie de persona total, trascendente, destinataria de todos los

(14) *Las reglas del método sociológico*, pp. 74-76.

derechos frente a los ciudadanos y frente a otras comunidades políticas. Se ve que este modo de ver las cosas en el terreno práctico de la política está en todo conforme con las teorías de la conciencia colectiva, que había sido el tema preferido de Durkein. Es necesario —según esta línea de pensamiento— desterrar la idea de persona humana, como ser independiente y superior a todo lo demás en el mundo creado. El fantasma de la libertad humana ha de ser ahuyentado.

Se ve que en el fondo de esta cuestión de saber si el mundo de lo social es o no una realidad humana, consciente y ética, está latente otro fundamental: la libertad humana.

¿El individuo se ve arrastrado por el torrente de lo social, reducido a ser una pieza inconsciente en la máquina colectiva? Ya hemos tocado el tema al hablar de lo social como objeto de la sociología. Pero necesitamos volver aquí sobre él.

Naturalmente que no se pretende desconocer la parte de actuación inconsciente de los individuos en la sociedad, condicionados de múltiples formas por ésta. Pero afirmamos que dicho condicionamiento de la vida individual por lo social es accidental, permaneciendo el individuo, dentro de ciertos límites, soberanamente libre. Por el contrario; el condicionamiento de lo social por el individuo atañe a la esencia misma de aquello.

El único protagonista de la vida social es el individuo. Es él quien hace la vida social al vivirla cada día, al establecer los usos, a crear las instituciones, etc. Lo social es una prolongación, una dimensión de la persona, y no a la inversa. El individuo no es hechura de la comunidad, sino en un sentido *accidental*. El individuo, escribe Gallegos Rocafull, permanece libre...; el torrente de la vida social no le arrastra, sino que le traza un camino. Aún más, quien le traza el camino no es el ser colectivo de la comunidad, sino otros individuos que, de diverso modo, crearon y crean el múltiple ambiente en que se desenvuelve su vida (15).

Se admite con frecuencia que las fuerzas sociales, concebidas a menudo de manera algo mitológica y mística, sin que aparezcan definidas concretamente, en razón de su misma extraordinaria complejidad, determinan por entero a la persona humana. Sin embargo, cuando se acerca uno con la mirada imparcial, y la cercanía nos presenta

(15) J. M. GALLEGOS ROCAFULL: *El orden social según la doctrina de Santo Tomás*. Acaso sea ésta la mejor síntesis del pensamiento tomista sobre la sociedad.

las fuerzas sociales reducidas a sus justos y verdaderos límites, desaparece esa impresión primera.

Nunca llega el hombre a una situación tal en que sea puro su objeto a la manera de cuerpo inerte, que el agua del mar moviese a su antojo. Con frecuencia, la sociología y las ciencias sociales particulares (la economía sobre todo) acentúan este carácter del hombre como puro objeto. Y la verdad es que el hombre no llega nunca a esa situación: siempre es sujeto (aunque haya aspectos de pasividad). Pero, repetimos, no es la sociedad la que arrastra de manera inexorable a los individuos, sino que son éstos quienes—protagonistas de la acción social—trazan el camino a la sociedad.

Como bellamente puso de relieve un autor reciente, el hombre, que libremente pilota la nave de su vida en el mar frecuentemente proceloso de la vida social, naufraga con frecuencia, y entonces ha de hacer esfuerzos titánicos para no ser arrastrado por la corriente y por el oleaje. Tal sucede en los momentos de transición, cuando las instituciones se tambalean. Otras veces, precisamente por la facilidad y normalidad con que se desarrolla el curso de su navegación, le conduce el viento suave de las costumbres, de los métodos standardizados de vida, sin que él se percate de ello, perdiendo, en el fondo, parte de su auténtica capacidad de decisión. Pero ni en uno ni en otro caso llega el hombre al estado de pura pasividad. Solamente la muerte le convierte en puro objeto llevado y traído a la deriva. En el naufragio sigue el hombre luchando, y en los días de bonanza, conducido por la inercia de los usos sociales, siempre es fundamentalmente conductor de su vida y, por ende, libre.

Según decíamos en otro lugar, recogiendo un pensamiento de J. Leclercq, «si el hombre es capaz de construir la obra colectiva de la civilización, si se muestra creador en las obras del pensamiento, del arte y de la técnica, y si es capaz de desarrollo religioso y moral, todo ello se debe a la razón, y ésta es la fuente de la libertad».

Tenemos, por tanto, el dato inicial y fundamental de la libertad del individuo en la vida social. Demos ahora un paso más:

Lo social, decíamos, tiene una entidad relativa: la relación interhumana: los hombres en tanto que sometidos a múltiples y variadas interacciones. Estas interacciones están provocadas por la actuación de un fin que, al ser perseguido por varios, hace de aglutinante entre ellos. Lo social es, por consiguiente, relativo y dinámico. Los hom.

bres no se unen de modo estático, al modo que los miembros en el cuerpo físico, sino que únicamente se unen en cuanto orientados a un fin comunitario. Este fin puede ser extrínseco al grupo o inmanente, pero siempre existirá, como fundamento esencial de lo social. Este fin común, que hace de fuerza unificativa, no se comporta como una causa física, sino como causa moral, que invita la voluntad libre a la elección. Los asociados toman conciencia más o menos explícita del objetivo, pero, clara o confusa, es la idea de este objetivo o fin la que los mueve. Tuvo razón Hauriou cuando explicó el origen de los grupos y de las sociedades por la función de una idea-madre o idea generadora. Que el fin sea o no adoptado por una voluntad consciente y libre es muy importante, pero, incluso cuando no lo sea de modo explícito, el fin ejerce una causalidad y función unificativa (16).

Lo social pertenece, por tanto, a la esfera del ser creado por el hombre. La sociología estudia, consiguientemente, las formas abstractas cuyo ser depende de nosotros. Y precisamente las formas de ser creadas por el hombre en el dominio de lo agible (aunque también haya en lo social un aspecto técnico-objetivo, que pertenece al orden del ser producido por el hombre en el terreno de lo factible). Tenemos así que la sociología habrá de formar parte integrante de la ética, a la que compete estudiar el sector de la realidad que depende en su ser del hombre, por contraposición a la filosofía de la naturaleza (cosmología y psicología).

Y del mismo modo que al hablar del objeto material de la ética distinguimos—siguiendo al P. Ramírez—un objeto material próximo (el hombre en tanto que libre o los actos libres del hombre) y un objeto material remoto (todo lo que condiciona la libertad humana exterior e interiormente, como causa eficiente o como causa final); así también diremos que la filosofía social tiene un objeto material próximo (el hombre en cuanto orientado libremente al fin común de la sociedad) y un objeto material remoto (todo aquello que condiciona la libertad del hombre en sus múltiples relaciones de convivencia).

(16) El significado de lo social como fruto de una actividad orientada a fines que voluntariamente se fijan los hombres, y, por tanto, como entidad cultural, humana, moral y no física, es puesta de manifiesto en los apuntes del P. Carlos Soria, a que nos hemos referido ya y seguiremos refiriéndonos en las páginas siguientes. Lo social, añade el P. Soria, brota de la actividad típicamente humana, cuando se ordena a un fin especial, al fin de la sociedad, que es el bien común de la convivencia. La orientación a un bien común es lo esencial en la convivencia, porque es el elemento aglutinante.

2.º Lo social únicamente puede ser filosóficamente entendido apelando a juicios de valor.

Probado ya que lo social entra dentro del sector de la realidad, que en el esquema tradicional de las ciencias filosóficas se asigna a la ética, pudiera alguien objetar: pero la sociología no estudia ese sector de la realidad desde el mismo punto de vista que la ética y, por tanto, no pertenece a la ética.

Debemos, por tanto, hacer ver que la filosofía social estudia lo social desde un punto de vista ético; o, con palabras de la filosofía clásica, debemos demostrar que la filosofía social tiene el mismo objeto formal que la ética: estudia lo social apelando a juicios de valor, es decir, teniendo en cuenta los fines esenciales de la convivencia, y constatando en cada momento si los fines inmediatos e intermedios de la convivencia y de las instituciones sociales están de acuerdo o no con aquellos fines esenciales.

Es innecesario advertir que los autores situados en la línea del positivismo, que niegan la distinción esencial entre el mundo de lo social y el mundo de la naturaleza, con mayor razón y *a fortiori* niegan también que la sociología estudie las realidades sociales apelando a juicios de valor.

Pero es de advertir que estos autores traicionan en la práctica la postura teórica inicial de neutralidad de la sociología con relación a los juicios de valor.

En su célebre obra *La Morale et la Science des Moeurs*, Levy Brühl manifestaba la necesidad de abandonar toda idea de filosofía moral si se quería conocer científicamente la realidad social. «Algunos filósofos, decía, se sienten inclinados a la sociología y, sin embargo, siguen afeerrados a los métodos tradicionales de la filosofía moral. Parecen no haberse dado cuenta de que es preciso optar por la uno o por lo otro» (17). En realidad esta declaración de la imposibilidad absoluta de estudiar lo social sin renunciar a la filosofía moral, es decir, a los juicios de valor, va mucho más lejos en los autores de la escuela sociológica, a la que pertenece el citado autor. No solamente preconizan la abstracción de los juicios de valor, sino que niegan en absoluto la moral. No se trata en ellos de afirmar que la realidad social puede ser estudiada independientemente de las ciencias morales o juicios de valor. Se trata de afirmar que no existe ninguna norma ideal; no existe más

(17) DEPLOIGE: *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*. París, 1923, p. 5.

norma que lo que es. Lo que ocurre es lo que debe ocurrir. La realidad condiciona la conciencia, y no al revés. Lo que la sociedad aprueba de modo explícito o implícito es lo bueno, y la razón de dicha bondad no es otra que la aprobación por parte de la sociedad. Y lo que la sociedad reprueba es malo. No puede haber moral teórica. Las normas no son universales, sino que varían en cada sociedad. Y para conocer los auténticos criterios de bien y de mal hay que estudiar las diversas sociedades objetivamente. Y con lo que resulte se formará una moral. Lo moral, afirman los representantes de la escuela sociológica, es una realidad esencialmente social, porque el sentimiento de obligación sólo puede imponerlo la sociedad. No podemos obligarnos a nosotros mismos.

No vamos a entretener al lector refutando estos razonamientos tan endebles porque no es nuestro propósito escribir un tratado de ética. Piénsese solamente que esta teoría contradice los datos más elementales de nuestra experiencia íntima: el bien y el mal se nos presentan como una categoría independientemente de lo que opinen los hombres con quienes vivimos. Y la aprobación del bien y condenación del mal se nos impone de modo categórico, aunque permanezca nuestro prójimo ignorante de ello. No se puede negar que todo hombre actúa en la vida social guiado por juicios de valor; y estos juicios de valor responden a criterios objetivos y no traducen solamente nuestras preferencias personales. Por el contrario, son eco de ciertas realidades que se imponen en la vida social por exigencias objetivas, misteriosas, si se quiere, anteriores a la aprobación de la colectividad. Los Códigos justifican sus preceptos apelando a la bondad intrínseca de éstos y no precisamente a la aceptación que tengan por parte de la mayoría. Según la tesis de la escuela sociológica no habría más precepto justo que el que estuviera redactado en esta forma: «Hágase lo que ya se hace». Todos sabemos que los legisladores y gobernantes no proceden así.

Pero ahora nos interesa hacer notar una cosa: que la posición científica que afirma la neutralidad entre sociología y moral está en peligro de degenerar en una negación de la moral, a semejanza de lo que ocurre con la escuela sociológica, según hemos visto. Y es que, como en realidad, no se puede hacer sociología prescindiendo de la moral; se suple la moral auténtica por la moral falsa de la circunstancia, lo cual equivale a negar toda moral. Y ocurre que la negación de la moral, o, lo que es lo mismo, su sustitución por la norma sociológica, resulta ser también una postura *ética*, aunque de signo negativo; con lo que te-

nemos una prueba más de que, de hecho, no es posible construir una filosofía social de espaldas totalmente a la filosofía moral.

Y, sin embargo, son muchísimos los autores que, sin negar la moral clásica, afirman la neutralidad de la sociología frente a ella. De estos autores, unos ni niegan ni afirman la existencia de la ética; sencillamente sostienen que en la sociología no debe haber lugar para los juicios de valor, siendo, por tanto, neutral en sus relaciones con la ética. Así se expresa, para citar algunos ejemplos, Leopoldo von Wiese: «Let us repeat that science as such has no room for value judgments» (18). Y E. B. Reuter: «Sociology is the ethically neutral study of group life and human behavior» (19).

La necesidad de separar la actitud científica de los juicios de valor es doctrina muy común hoy entre autores de signo espiritualista, incluso católicos. Entre nosotros merece destacarse la opinión de Antonio Perpiñá, quien en sus obras insiste muchas veces en la afirmación de que la filosofía social no debe ser adscrita a la ética.

Resulta curioso contrastar esta opinión—compartida por muchos autores católicos—con el sentir unánime de los autores escolásticos y profesores de las facultades pontificias de filosofía, que consideran la sociología como una parte de la filosofía moral ética. En este sentido se vienen pronunciando los escolásticos desde la Edad Media hasta nuestros días.

Dos cosas deben ser notadas al llegar a este punto: la primera es que los sociólogos católicos contemporáneos, que niegan que la sociología sea parte de la ética, entienden por ética cosa muy diversa de lo que entiende el Tomismo. La segunda es la necesidad de distinguir entre sociografía y sociología científica experimental, por una parte, y filosofía social, por otra. Se pueden *describir* los hechos sociales sin apelar para nada a juicios de valor; pero es absolutamente imposible *explicar filosóficamente* los fenómenos sociales sin apelar a tales juicios.

Oigamos a Antonio Perpiñá exponiendo su opinión sobre la neutralidad de la sociología con relación a la ética. Comentando la doctrina de la *Wertfreiheit* de la ciencia social según Max Weber, escribe Perpiñá: «La realidad social, en cuanto humana, contiene, sin duda, elementos axiológicos y teleológicos. Nada más cierto que en la sociedad

(18) L. VON WIESE: *Systematic Sociology*. Adaptado y ampliado por Howard Becker, New York, 1932.

(19) E. B. REUTER: *Handbook of Sociology*.

va ínsito el valor. Por otra parte es también indudable que el sociólogo no es un cerebro electrónico que se limite a reflejar la película externa que se proyecta en la pantalla de la realidad social, careciendo de juicios propios de valor. Pero lo importante y definitivo, lo que quiere decir la *Wertfreiheit* de la ciencia social empírica, son dos cosas: 1.ª) Que los valores efectivamente vividos por los hombres sociales son tratados por la sociología descriptivamente, o sea *como hechos* y no normativamente, o sea *como normas*. 2.ª) Que las valoraciones propias del sociólogo no deben suplantar en el objeto de conocimiento a las valoraciones real y efectivamente ínsitas en él.

1.ª Los hombres conviven unos con otros según criterios estimativos, pues operan como seres racionales. Pero los conceptos sociológicos que captan esa convivencia, esa realidad estimadora, no son juicios de estimación. Ni valoran las cosas vividas por los hombres históricos, ni siquiera el juicio de valoración de estos hombres. Los norteamericanos valoran «individualistamente» las relaciones sociales; pero los conceptos científicos en que se recoge esa realidad no suponen ninguna valoración individualista o de otro tipo. Ya Rikert, frente a Riehl, refutaba que el *valorar* (referir a valores) fuera a su vez un juicio de valoración: la valoración teórica, dice, pertenece al campo de la comprobación de los hechos y no supone un enjuiciamiento práctico («Ciencia Cultural y Ciencia Natural». Buenos Aires, 1943, cap. 10-*Werbeziehen* es algo muy distinto de *Werthen*). Y de modo rotundo Max Weber ha hecho notar que cuando lo válido normativamente se convierte en objeto de investigación *empírica*, pierde, como objeto, el carácter de norma: es tratado como algo que *es*, no como válido. Así la tabla de multiplicar, cuando se trata de hacer un estudio estadístico de la actividad de determinados contables, es una *máxima de conducta práctica*, convencionalmente válida en un círculo humano, y seguida más o menos aproximadamente (o. c., pp. 493-4). Si lleváramos el ejemplo ilustrativo al terreno de la vida y no de las matemáticas, diríamos que la moral del Alcorán es para los mahometanos una norma idealmente válida, analizable sólo por métodos filosóficos o dogmáticos, que dan su sentido «puro»; mas para el teórico de las religiones positivas, esa ética se presenta como parte de una *realidad psicosocial*, como máxima de conducta de los mahometanos existentes, cuya vigencia empírica se comprueba en el alma viviente de éstos y en su conducta efectiva. Al teórico de la Historia de las religiones no le interesa directamente si Mahoma fué un verdadero profeta, un farsante o un «inspirado»; ni tam-

poco si sus predicaciones deben seguirse o no según postulados ideales, sino solamente el contenido efectivo de ideas de la religión del Islam, y el hecho de que sean seguidas más o menos en determinados círculos humanos. Para él, esas normas no son algo que debe seguirse, sino un hecho: se siguen más o menos.

En una palabra, la clave del problema no está en la distinción de juicios de realidad y juicios de valor, como gusta de hacer la escuela francesa, sino de *juicios teóricos de valor experimentales* y normativos: los primeros, que son los que maneja la ciencia empírica, nos dan la conveniencia subjetivamente estimada por los seres vivientes (las valoraciones *de facto*), sin que puedan confundirse con la interpretación crítica (valoración ideal de las valoraciones reales) ni la puramente normativa (valoración ideal de las valoraciones posibles). En sentido análogo, Paul Hanly Furfey distingue con gran claridad los juicios de valor «como objetos de investigación sociológica» (v. gr. las valoraciones de los negros) y los juicios de valor «como postulados de la sociología» (los del propio sociólogo), concretando que «los juicios de valor como objeto de investigación sociológica son los juicios formados por los individuos que el sociólogo está estudiando: él toma esos juicios como parte de sus datos en bruto» (*The Scope*, págs. 15-16 y 91). La coincidencia con la tesis weberiana no puede ser más clara; y esto tiene especial importancia, no por tratarse de un escritor católico de prestigio, sino porque el propio Furfey, no muchos años antes, había criticado la definición de la sociología de E. B. Reuter como el estudio éticamente neutral de la vida del grupo y del comportamiento humano, por estimar que así se reducía a un estudio de fenómenos.

2.^a Que el sociólogo tenga (aun deba tener) juicios normativos de valor que le sean propios, e incluso que pretenda defenderlos objetiva y racionalmente, es algo que no se discute aquí. Lo que se niega de modo radical es el derecho a mantener una posición en cuanto sociólogo, esto es, a insertar esos juicios dentro del objeto de conocimiento de una ciencia empírica. El cometido de ésta se reduce a desentrañar con neutralidad los juicios de valor efectivamente mantenidos; y la injerencia de los que el pensador tiene como propios implica una traición al objeto y a su realidad, una mixtificación de éste. Ni siquiera el sociólogo como sociólogo tiene por qué enjuiciar *normativamente* (críticamente) los valores ínsitos en la realidad social. Esta conducta crítica, como la puramente deontológica, pertenecen al campo de la filosofía social, como sabemos. Todo lo más que se permite al teórico de la

empiría social es el proclamar y aplicar un valor : el de la verdad como pauta y guión de desinterés especulativo que justamente le obligará a respetar *como hechos* los valores socialmente vividos. Como dicen R. M. Mac Iver y Ch. H. Page, «como científicos tenemos que preocuparnos de la verdad más que de las consecuencias de la verdad. Lo que no impide que alguna vez, como hombres, nos preocupen más estas últimas y haya que ocultar la verdad. Pero esto no será un criterio metodológico de investigación, sino una máxima de conducta moral».

Y hemos traído a colación el testimonio de Mac Iver, sobre todo porque en él creemos encontrar una evolución paralela a la que hemos creído encontrar en Furfey. El primero de los citados en su obra «Community» (1914, 3.^a edic., 1924), en el párrafo segundo del capítulo III, se resistía a conceptuar la sociología como ciencia despreocupada de valores, pues así «se dejarían fuera las características especiales del mundo de que se ocupa»; y entendía que «el sociólogo que no tiene un interés ético, ni un interés por las condiciones sociales referidas a valores, es un diletante. Es un gramático que estudia las letras y sílabas de las palabras, pero deja de considerar el significado de ellas».

Confundía así, de un lado, los valores como «hechos» descriptibles y como «normas» exigibles, y de otro lado, al sociólogo como observador neutral y como hombre dotado de una cierta convicción ética y axiológica. Pero en el capítulo 28 de *Society* (1950) defiende clara y abiertamente la posición de Max Weber en todos sus aspectos. Ambos ejemplos, el de Furfey y el de Mac Iver, nos permiten asegurar que hay una poderosísima y cada vez más triunfal tendencia en sociología a reaccionar contra ciertas tradiciones doctrinales para implantar, por el contrario, un *realismo sociológico* que aspira a captar lo social como es, deslindando la sociología como ciencia empiriológica de cualquier disciplina normativa que se preocupe del deber ser» (20).

Desde luego, la doctrina de Weber, que Perpiñá hace suya en la cita transcrita, sólo tiene validez entendida de la simple descripción sociográfica de los hechos sociales. Pero no vale para la filosofía social, ni tampoco para la sociología como ciencia social empírica, que no se limita a *describir*, sino que *explica* causalmente. Al explicar los hechos sociales es necesario verlos como *hechos*, pero como *hechos éticos*, es decir, hechos en los que va insito el valor. Para hacer ciencia social es preciso captar el *sentido* o *significación* de lo social. Ahora bien,

(20) ANTONIO PERPIÑÁ: *Métodos y Criterios de la Sociología Contemporánea*. Madrid, 1958, pp. 102-105.

según muy acertadamente escribe Perpiñá en otro lugar de su obra citada, «cualquier sentido o significación que quiera encontrarse en los actos, procesos, fenómenos y grupos sociales ha de quedar referido de alguna manera a los fines, *motivos* y *valoraciones* de los sujetos—activos y pasivos—que de hecho participan y viven esos actos» (21).

Pero hay más (en lo antedicho están de acuerdo los seguidores de la doctrina de la *Wertfreiheit*): Esos hechos sociales éticos en los que va ínsito el valor, esos *motivos*, *fines* y *valoraciones* de los sujetos que son protagonistas de la vida social sólo pueden ser captados por el científico que se presenta ante ellos *con criterio ético*, es decir, con una escala de valores.

Solamente con una escala de valores, solamente contrastando la realidad de hecho con dicha escala de valores, puede el científico captar el significado de lo social. «No parece que puedan investigarse científicamente los hechos sociales con profundidad prescindiendo de juicios de valor, no usando una tabla de valores: v. gr. no podría hablarse científicamente de la «desorganización social» o de «patología social», o de «problemas sociales»... (22).

El empleo de tales términos y otros semejantes supone que se tiene un criterio de valoración para calificar determinados fenómenos de *desorganización*, etc. Ahora bien, ¿quién puede construir una sociología científica, y menos una filosofía social, sin apelar a tales términos? ¿Quién la construyó hasta la fecha sin apelar a tales términos? Porque, indudablemente, toda obra de sociología maneja juicios de valor, como criterio subjetivo y pauta de conocimiento. En esto, como en tantas otras cosas, los partidarios de la neutralidad abandonan su posición teórica a la hora de hacer, en la práctica, ciencia o filosofía social.

Aun más, de modo más o menos implícito, los juicios de valor intervienen en la ciencia y en la filosofía social, no sólo como *criterios de conocimiento*, indispensables para captar el significado de lo social, sino también como principios prácticos en orden a una regulación de lo social, en cuanto realidad que depende del hacer humano. Más adelante insistiremos sobre este carácter práctico de la ciencia y filosofía social. Ya hemos explicado, al hablar de la ética, en qué sentido se ha de entender el que esta parte de la filosofía (y, por tanto, también la filosofía social, como parte que es de aquella ciencia), son prácticas.

(21) A. PERPIÑÁ, o. c., p. 300.

(22) P. H. FURFEY: *The Scope and Method of Sociology. A Metasociological Treatise*. New York, 1953.

De hecho, en todos los sociólogos hay un afán práctico, más o menos implícito. Y decimos esto, tanto de la ciencia social empírica como de la filosofía social. En apoyo de nuestro pensamiento citaremos dos conocidos autores: el P. Utz y Maritain.

«Los lazos que ligan al individuo con sus semejantes se fundamentan en una profundidad del ser que difícilmente puede adivinar la sociología empírica... En efecto, por poco que se piense en el lazo resultante de la acción interhumana se encuentra en el fondo de la naturaleza del hombre una disposición social formada por un valor común dado. Para conocer lo social es necesario tratar de encontrar el principio ordenador de lo social. Si se comprende la noción de bien común se descubre en ella necesariamente la realización de un principio de orden, que va de arriba a abajo. Aparece así que únicamente la consideración ética de lo social alcanza verdaderamente lo social... Un análisis puramente ontológico o psicológico de lo social no puede esclarecer sino los *fundamentos de lo social*, pero no lo *social mismo*» (23).

Por su parte, Maritain sostiene que las ciencias morales de experimentación (entre ellas la sociología como ciencia empírica) no son autónomas con relación a la filosofía moral. En el terreno práctico, afirma Maritain, no es como en el especulativo, pues este dominio padece todo entero la atracción de un término final y de una función típica que es la intelección realizante y la regulación de la acción humana. Regulación que depende de los fines del ser humano, tanto del último fin como de los fines próximos. Estos fines introducen las ciencias morales de experimentación en la esfera de la filosofía. Tomadas estas ciencias separadamente de toda consideración teleológica, por remota que sea, y de todo juicio de valor, por implícito que sea, tomadas separadamente del conocimiento del hombre, no pueden ser llamadas ciencias, sino en sentido impropio, en cuanto que en el lenguaje moderno se llama ciencia a toda disciplina que proceda según métodos rigurosos de verificación».

Para nosotros es válida la afirmación de Mac Iver, en su obra *Community*, citada por Perpiñá, según la cual «el sociólogo que no tiene un interés ético, ni un interés por las condiciones sociales referidas a valores, es un diletante. Es un gramático que estudia las letras y las sílabas de las palabras, pero deja de considerar el significado de ellas».

(23) ARTHUR UTZ: *Sozialethik, mit internationaler Bibliographie. I. Teil Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*. Heidelberg-Louvain, 1958. Traducción francesa: *Ethique Sociale*. Fribourg Suisse, 1960, p. 59 ss.

Concluimos, por tanto, que la sociología es parte integrante de la ética, entendida ésta en el sentido explicado en páginas anteriores.

III.—SOCIOLOGIA Y PSICOLOGIA SOCIAL

La filosofía escolástica enseña que hay íntima relación entre ética y psicología. La ética se subalterna a la psicología, porque la ética versa sobre el mismo objeto que la psicología (el hombre), añadiendo a dicho objeto una diferencia accidental, a saber, la moralidad. Por lo tanto, la ética se apoya en los mismos principios que la psicología. La ética no tiene por objeto el resultado (objeto de la psicología más la moralidad), sino que su objeto es la diferencia accidental que ella añade al objeto de la psicología, es decir, la *moralidad*, en cuanto connota el objeto de la psicología y, por tanto, no puede probar sus asertos sin acudir a las conclusiones de la psicología. Esto vale tanto para la ética individual como para la ética social, que está íntimamente ligada a la psicología social. Con razón afirmaba el P. Utz, con palabras ya citadas, que la psicología social estudiaba los *fundamentos* de lo social, si bien el sentido último de tal realidad social en su formalidad propia sólo puede ser ofrecido por la ética.

Esta doctrina de los escolásticos está de acuerdo con la doctrina de los modernos, que dan gran importancia a la psicología social, de tal forma que gran parte de la materia que se presenta como sociología es, en realidad, psicología social.

La psicología social tendría, fundamentalmente, dos partes: en la primera se estudiarían las disposiciones del individuo, que la inclinan a la convivencia. En la segunda, las influencias de la convivencia en el individuo.

En otras palabras, en la primera parte se estudiaría lo psíquico en cuanto causa de lo social. Y en la segunda, lo social en cuanto condicionamiento del psiquismo individual.

IV.—LA SOCIOLOGIA, COMO CIENCIA PRACTICA. ASPECTOS TECNICOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La sociología es parte integrante de la ética, que es ciencia práctica. Lo cual quiere decir que no tiene por objeto reflejar cosas existentes, sino orientar la acción. Existe en el hombre el poder sublime de la especulación (de «speculum» = poder de reflejar el mundo existente). «El hombre puesto a pensar se encuentra con verdades necesarias, inmuta-

bles y eternas, y a veces se extraña de que él, un gusanillo que no tiene delante ni detrás sino un tiempo mudadizo y breve, y a sus pies una tierra inestable y precaria, pueda con tanta facilidad evadirse por la abstracción a un universo donde el ser no es el no ser; donde el dos, adicionado al dos, suma el cuatro; donde la virtud es siempre y eternamente laudable; donde el acto es superior a la potencia y no hay efecto sin causa... A esta facilidad que tiene el hombre de poseer verdades necesarias y universales le llamamos *razón especulativa*» (24).

A la razón especulativa corresponde la ciencia especulativa. La ciencia práctica pertenece a la razón práctica, que no tiene por objeto reflejar las cosas, sino realizarlas; y lo más importante que realiza el hombre en su propia vida, en medio de la sociedad donde convive con sus semejantes. Sin haber sido consultados nos encontramos de pronto con la vida como un quehacer cotidiano, como algo que depende y brota de nosotros. «La verdad de la razón práctica no es reflejo de una cosa que le compele desde fuera, sino al revés, norma y medida de una cosa que puede o tiene que realizarse fuera de él, y su objeto se llama por eso *operable*» (25).

La razón práctica puede decirse razón vital, porque crea y dirige la vida; porque es hechura de la vida (*judicat per conformitatem ad appetitum*), y porque mediante ella nos ponemos en contacto directo con la vida. También puede decirse la razón práctica razón histórica, pues el hombre, que no es sólo historia, *tiene* historia, y la razón práctica es la que crea la historia, por cuanto dirige la vida humana en su ser concreto (26).

La ciencia práctica es especulativa por el modo universal y abstracto, es decir, en cuanto refleja la realidad, pero es práctica por el objeto y por el fin. No es un *conocer* haciendo, sino que es *ciencia*, y procede como ciencia, y refleja la realidad objetiva; ahora bien, esta realidad es lo *operable*, es decir, «todo lo que puede ser intervenido por un ser para su modificación, conforme a los dictados de la razón práctica...; todo aquello donde puede intervenir un ser voluntariamente» (27).

La ciencia moral es *práctica* en cuanto se subordina a la acción de otras facultades, porque tomada en sí misma, la ciencia no crea ni

(24) LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *La Prudencia Política*. Madrid, 1946, p. 50.

(25) L. E. PALACIOS, o. c., p. 52 y ss.

(26) P. CARLOS SORIA: *Apuntes inéditos profesados en el Instituto León XIII*.

(27) L. E. PALACIOS, o. c., p. 53.

realiza nada. Sin embargo, todo el aparato científico en las ciencias prácticas está orientado hacia la acción, no sólo para que pueda ser útil en una etapa posterior, sino también por exigencia intrínseca de su objeto y de su fin. Porque incluso las ciencias más típicamente especulativas (las matemáticas, por ejemplo) pueden ser aprovechadas en un momento posterior. La aplicación de la matemática a la investigación en el campo de la física hizo portentos. Una cosa es la *construcción* de la ciencia y otra el que en un momento posterior, una vez construída, se *aplique*. La ciencia práctica lo es en su misma construcción por exigencias intrínsecas de su objeto (lo operable). La ciencia especulativa puede ser aplicada en un momento posterior, una vez construída «modo speculativo».

La ciencia práctica, escribe Derisi, desde su comienzo inicia un movimiento, cuyo término es indefectiblemente la dirección del acto individual, por más que en sus primeros pasos se detenga en principios generales de acción» (28).

Ahora bien, lo social es vida, es acción humana, es objeto operable, y sólo por la razón práctica puede ser captado. La sociología es, por tanto, ciencia práctica en el sentido explicado. *Ciencia*, porque refleja la realidad y está construída científicamente; *práctica*, porque su objeto es lo *operable*, esto es, una realidad que depende en su ser del hombre.

Más o menos explícitamente casi todos los sociólogos reconocen este carácter práctico de la sociología. Algunos lo reconocen expresamente en sus afirmaciones; otros lo afirman en la práctica, es decir, cuando hacen sociología.

¿Por qué todos, o casi todos los sociólogos, han sido *apóstoles* de una determinada idea social, más que obreros de una sociología puramente descriptiva? Porque no se pueden rehuir las implicaciones prácticas de toda una filosofía moral. «La sociología, dice Hans Freyer, que resuelve teóricamente los problemas sociales que han surgido en el presente, ayudará también a darles solución prácticamente. Al poner al descubierto el dinamismo social crea también la voluntad consciente y responsable de continuar la Historia» (29).

Para L. von Stein la sociología debe estudiar la realidad social, captar el curso de los movimientos sociales de la época para así guiar con autoconciencia y responsabilidad las decisiones históricas.

(28) DERISI, o. c., p. 76.

(29) HANS FREYER: *Introducción a la Sociología*. Madrid, 1951, p. 98.

Por su parte, Florian Znanieki, en su conocida obra «The Method of Sociology», señala que en la selección de los datos científicos entran en gran medida los criterios prácticos.

J. Leclercq hace notar que la vida social nos coge por las más vivas pasiones, los intereses que nos afectan más profundamente: la patria, la familia, el Estado, los bienes, la religión, el rango social, la libertad, etc.

Terminamos esta enumeración de testimonios con las conocidas palabras de Durkheim: «Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif» (30).

La preocupación práctica de la sociología no implica una traición a su carácter científico, porque la practicidad va implicada intrínsecamente en su ser, por razón de su mismo objeto.

Si dirigimos nuestra mirada a alguna de las ciencias sociales particulares, v. gr., la economía, observaremos también este carácter práctico.

Es frecuente encontrarse con el siguiente razonamiento en boca de los economistas: es preciso, dicen, establecer una distinción entre teoría económica o economía pura (que se propone explicar los fenómenos que constituyen el orden social de las riquezas), por una parte; y por otra, economía aplicada o política económica (que señala los principios del buen gobierno económico en las diferentes sociedades políticas). La economía, en el primer aspecto, sería ciencia teórica o especulativa. No haría sino constatar los fenómenos, tendencias y leyes del mundo económico. Sería la ciencia económica propiamente dicha, que se limitara a decir: esto es, aquello no es, después de atenta e imparcial observación de los hechos.

Sin duda alguna—se añade—la primera parte de verificación de los hechos y leyes sociales será utilizada en la segunda parte, es decir, en la política económica. Pero son cosas distintas. En la primera parte estaríamos en el dominio del conocimiento científico; en la segunda, nos situaríamos en el terreno de la acción.

Tal modo de hablar no es aceptable, porque establece una separación entre dos aspectos que, por el contrario, han de ser concebidos unitariamente: las conclusiones de la ciencia vienen traducidas en reglas prácticas de acción. La teoría económica no tiene sentido en sí, sino concebida en orden a la política económica.

(30) E. DURKHEIM: *De la división du travail social*. 2.^a ed., p. 39.

A su vez, una política económica, sin el conocimiento de la materia que ha de ser el objeto de tal política, esto es, sin la teoría económica, carecería de sentido.

Antes que una dicotomía entre teoría y política económica hemos de afirmar la unidad: estamos ante un *conocimiento científico* de un *objeto operable*. En otras palabras, una *ciencia práctica*; ciencia que parte de unos principios sacados de la observación empírica unos, y otros recibidos del terreno de la filosofía (porque ambas luces han de guiar al economista) y llega a unas conclusiones: práctica, porque tales principios y conclusiones versan sobre lo operable en cuanto operable y, por tanto, son necesariamente pautas para el acertado obrar.

«La ciencia especulativa y la ciencia práctica—escribió Stuart Mill en relación con el problema que nos ocupa—difieren entre sí como el entendimiento difiere de la voluntad, como el modo indicativo, en gramática, difiere del imperativo: la ciencia especulativa dice: esto es, aquello es; la ciencia práctica dice: haz esto, evita aquello». Tal modo de hablar no es del todo exacto y necesita una aclaración: los juicios de la ciencia práctica son la síntesis de los resultados científicos, cuando el objeto de la ciencia es materia operable y objeto de consideración en tanto que operable.

Aspectos técnicos en las ciencias sociales.

Aclarado ya que la sociología es una ciencia práctica nos preguntamos: ¿Es una técnica que nos descubre la naturaleza de un objeto extrínseco al hombre y nos enseña a manipularlo y manejarlo con acierto y éxito? ¿O se trata, por el contrario, de un objeto intrínseco al hombre, esencialmente humano, para cuyo tratamiento acertado no existen más normas que las de la ética? En otras palabras, en las ciencias sociales ¿con qué criterios hemos de medir el éxito y el acierto? ¿Con un criterio cuantitativo y de rendimiento material? ¿Con un criterio cualitativo y moral?

Los hechos sociales tienen un aspecto fundamentalmente humano, pero hay también en ellos aspectos técnicos que no pueden desconocerse. «Ogni fatto sociale, escribe el P. Sigmond, a dunque due aspetti: un aspetto tecnico, ed un aspetto umano. Il primo aspetto riguarda il concorso di molteplici fattori sociali...» (31). Esto vale para la socio-

(31) P. R. SIGMOND: *Istituzioni di Filosofia Sociale*. Roma. Università degli Studi Sociali, anno accademico 1957-1958.

logía entendida en un sentido de máxima amplitud (la sociología general y las ciencias sociales particulares). Pero tal vez nos sea más fácil presentar nuestro pensamiento refiriéndonos a una de las ciencias sociales particulares: la economía (32).

La tesis que considera lo económico como un objeto intrínseco al hombre y afirma que la economía es parte de la moral, es una posición fundamentalmente verdadera, pero no matiza los diversos aspectos implicados en la cuestión. Tampoco es satisfactoria la afirmación de que la economía es un estudio neutral de realidades objetivas, en orden a manipular en ellas, para obtener unos resultados que no son morales (aunque no deban contradecir las exigencias de la moral). Esta última posición—que más o menos sintetiza el sentir de gran parte de los economistas—necesita ser tamizada y, en algunos puntos, corregida. En realidad la economía es moral y es técnica; tiene por objeto lo agible (y desde este punto de vista es moral) y lo factible (y desde este punto de vista es arte o técnica). Pero prevalece lo agible, que no sólo ha de estar sometido a la moral, sino que es moral ello mismo.

De una manera primordial, la economía se enfrenta con realidades en tanto que humanas (conscientes y libres) y persigue fines de justicia, exigencias del Bien Común (que implica el bien proporcional de cada uno de los individuos). Es decir, fines morales. Los fines de la economía son fines morales.

Se podrían multiplicar los ejemplos para demostrar que, en última instancia, lo económico lleva implicado en su misma esencia un juicio de valor: lo económico exige por necesidad intrínseca, para su realización, el respeto a la justicia. Debajo de todo problema económico late un problema moral. En todo libro completo de economía, una gran parte del contenido está dedicado a los problemas de la distribución de la renta. Y este aspecto distributivo no lo tratan los economistas saliendo de su materia o haciendo una concesión a la política social, sino que lo tratan por exigencias del objeto mismo de la economía y como implicado en los fines de la política económica. Según el profesor Pigou, el célebre autor de la «Economía del bienestar», la ciencia económica no persigue el aumento cuantitativo de las riquezas, sino el bienestar material de los hombres. Ahora bien, el bienestar de los hombres no se logra sin una distribución y circulación de las riquezas según exigencias del bien común. El arte de conseguir el bienestar económico

(32) Por lo que refiere a la Política, toca este tema Eulogio Palacios en la citada monografía *La Prudencia Política*.

no puede separarse del arte de realizar la justicia. Y esto no sólo porque en el tratamiento de los problemas económicos encontramos que las realidades objetivas que es preciso estudiar, canalizar y orientar son en sí mismas humanas y morales. En este sentido, evidentemente, la economía que descuida o pisotea la moral se destruye a sí misma, incluso como ciencia.

No decimos, por tanto, que la economía esté subordinada a la moral, sino que es moral. Se enfrenta con una realidad humana en tanto que humana. El éxito en la economía no se mide por el rendimiento externo y material exclusivamente. Las fuerzas objetivas que ha de encauzar el economista no son como las del mundo físico, sino fuerzas conscientes que siguen o deben seguir un camino moral si no quieren chocar entre sí y dar lugar al desorden. Y, sobre este desorden, no es posible la realización de los fines que persigue la economía.

En este sentido no es concebible la neutralidad de la economía respecto a la moral. Las leyes económicas están en la misma línea de las leyes morales: lo económico está penetrado de lo justo.

Estas afirmaciones necesitan ser completadas con otras que pongan de manifiesto los aspectos técnicos de la economía. El economista, sobre todo al intentar una visión macroeconómica, salvado siempre el respeto a la moral que impone sus normas en todo obrar humano, se enfrenta con realidades objetivas, v. gr., la propensión al consumo, la oferta y la demanda, el estímulo para invertir, la mayor o menor preferencia de liquidez, etc., etc. Estas realidades, además de ser actitudes humanas, se presentan como fuerzas objetivas que es preciso encauzar con arte y acierto para lograr fines de prosperidad y bienestar. Para encauzar estas fuerzas con acierto hace falta, en primer lugar, atender a las exigencias de la moral, porque tales fuerzas tienen en sí mismas un aspecto moral y han de ser tratadas con criterio moral. Pero además ha de poseerse otro arte: arte que se aprende estudiando objetivamente los caracteres y tendencias de esas fuerzas, y enseña a manipular en ese mundo objetivo de realidades para dirigir las hacia un mayor rendimiento material y exterior al hombre (dentro de un gran campo neutral con respecto a la moral). Es el aspecto factible o técnico de la economía. En cuanto tiene por objeto lo factible, la economía tiene principios propios. Principios que no son leyes filosófico-morales; son más bien verdades establecidas después de observar las tendencias y las leyes que rigen en el mundo de las relaciones huma-

nas, originadas con ocasión de la creación y circulación de las riquezas.

Estas leyes y tendencias, conocidas con exactitud, brindan pautas y normas prácticas para orientar las fuerzas objetivas del mundo económico en orden a unos óptimos resultados exteriores de bienestar. Ciertamente que este aspecto técnico es difícilmente separable de lo humano y moral, ya que la materia que se estudia y sobre la que se ha de obrar es humana, y el resultado es también humano: el bienestar de todos y cada uno de los componentes de la sociedad.

El aspecto técnico en la economía es indudable: dentro de unos límites, y respetando las leyes superiores de la moral, la economía se nos ofrece, desde este punto de vista, como una técnica, y por cierto complejísima, cuyo conocimiento y tratamiento no podemos decir que sea *moral formalmente*. Por supuesto, cuando las leyes morales son conculcadas, esta técnica se destruye a sí misma, incluso como técnica, a la larga y considerando el fin económico global de la Comunidad.

Dentro del campo permitido por la moral se presentan muy variadas soluciones; y cuál de ellas sea la acertada lo expone la ciencia económica, apelando a principios propios, autónomos, y no a criterios morales, que, en cuanto tales, no recomiendan más unas soluciones que otras.

P. MARCELINO ZAPICO, O. P.